RELATIVISMO CULTURAL NA CIDADE?

ALBA ZALUAR
Universidade Estadual do Rio de Janeiro
Universidade Estadual de Campinas

Pode um antrópologo, vivendo em cidades tomadas pelo medo de uma criminalidade violenta que afeta a todos, mas particularmente ao segmento social ao qual pertence, estudar aqueles que são a razão do medo? Como chegar até eles, como fazê-los falar sobre suas vidas tão secretas porque tão condenadas socialmente e tão reprimidas institucionalmente? Como interpretar o que dizem, evitando as mentiras e trapaças colocadas às pessoas consideradas de fora?

Desde a pesquisa anterior sobre as formas de organização popular, sabia que enfrentaria pessoalmente dificuldades muito grandes para pesquisar as quadrilhas, em virtude de ser mulher, da classe média, branca e intelectual. As tentativas anteriores revelaram-se insatisfatórias na medida em que recolhi depoimentos de denúncia, de acusações contra agentes da repressão estatal, mas quase nada sobre a dinâmica interna dos grupos e das razões de sua adesão a valores e regras do empreendimento ilegal e violento. A única saída era valer-me de assistentes de pesquisa — jovens de cor, moradores do local e estudantes universitários — que compartilhavam comigo do interesse em conhecer de dentro este mundo e de escrever a respeito da história trágica de seus membros. Suas entrevistas é que me forneceram o material para meus escritos sobre a criminalidade violenta, da qual obtive depoimentos sinceros, críticos e amplos. Mas esta situação inusitada de pesquisa levou-me a refletir também sobre o relativismo cultural na cidade.

Nos dilemas entre a militância, que exige um estar dentro, e a distância, que implica um estar fora, o meu problema era o oposto da militante

Anuário Antropológico/90
Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1993

que corre o risco de se perder nos labirintos do mundo de dentro, sem compreender o plano geral só conseguido com o olhar de fora[1]. Na pesquisa sobre a história das quadrilhas de um bairro pobre, eu não me arriscava a me tornar nativa ou me seduzir pelos encantos da cultura alheia. Mas eu precisava me deslocar do meu medo e censura distanciadores, demasiadamente objetivadores, porque fechados para as razões do outro, e entrar dentro do edifício cultural labiríntico, a fim de conhecer os textos que lá estavam e, especialmente, quais eram os envenenados que matavam tantos jovens de lá e ameaçavam tantos daqui.

Situarei a discussão sobre o tema do relativismo cultural — ou a pesquisa que nega a diferença entre opinião e verdade, apoiando-se apenas na verdade contextualizada da cultura estudada — e seus dilemas com a postura universalista e não etnocêntrica da disciplina antropológica, a partir de três cenas que me marcaram e me estimularam a desenvolver esta reflexão sobre o nosso ofício.

Cena 1. Quando estudava com Max Gluckman em Manchester, tomei pela primeira vez conhecimento dos dilemas no ofício do antropólogo. Gluckman contava em sala de aula suas dúvidas sobre o acerto de uma decisão sua em interferir quando uma criança zulu era espancada por seus parentes adultos na aldeia em que fazia sua pesquisa, no intuito de protegê-la da violência. Deixei a sala angustiada sem conseguir aceitar seu veredicto final de que, do ponto de vista da Antropologia, ele estava errado, mas que como ser humano, portanto falível e etnocêntrico, não pôde deixar de agir como agiu. Mal sabia eu que enfrentaria dilemas e dúvidas, diante dos quais o de Gluckman pareceria trivial, no meu trabalho de campo sobre a história das quadrilhas de traficantes em Cidade de Deus.

Cena 2. Dois alunos do mestrado da UNICAMP, em situações diferentes, revelam-me sua perspectiva para estudar os grupos de criminosos de carreira no assim chamado "mundo do crime", como minorias cujo direito a ser diferente deveria ser defendido do mesmo modo que o dos índios, das mulheres, dos homossexuais. Um deles afirma: o crime não existe, a socie-

1. A metáfora é de Umberto Ecco no seu romance *O Nome da Rosa*, no qual o labirinto da biblioteca só é desvendado quando o investigador o vê do lado de fora. Esta metáfora foi central na apresentação de Heloisa Pontes, com a qual debati no seminário realizado na USP sobre o trabalho de campo em Antropologia.

dade é que é criminosa. Eu lhes pergunto: bem, então o que você diria a respeito dos que matam índios, mulheres e homossexuais, silenciando-os para sempre, apenas para afirmar ou aumentar o seu poder? A resposta nos dois casos foi um olhar vazio, de quem foi apanhado numa armadilha.

Cena 3. Não consigo terminar de ler as narrativas dos quadrilheiros de Cidade de Deus contando como estupravam sem parar as mulheres do bairro em que moravam, escolhidas porque de algum modo os haviam irritado com a sua presença no local. Fico sabendo que eu também sofri esta ameaça quando por lá andava amiúde. Tampouco consigo atingir o relativismo moral e político ao ler os relatos dos inúmeros assassinatos cometidos durante a guerra em que centenas de jovens mataram-se uns aos outros no decorrer dos últimos 12 anos por conflitos inter-pessoais, muitas vezes fúteis.

Os dilemas e dúvidas subseqüentes levam-me a pensar sobre os limites e as trapaças do relativismo, bem como suas necessárias relações com o universalismo. Ao mesmo tempo, aprofundo críticas ao próprio conceito de cultura, nos pontos cegos decorrentes do seu uso repetitivo na prática dos antropólogos.

Na prática corrente do relativismo cultural pelos antropólogos, uma das idéias básicas é o afundamento no universo do outro, a fim de extrair dele a verdade acerca das regras que o regem, ou seja, do código alheio. A reconstituição desta lógica singular, a partir da viagem que talvez não tenha volta, quando o antropólogo torna-se nativo, é a *démarche* que marca a escolha romântica e as armadilhas do solipsismo. Esta postura relativista levada às últimas conseqüências pressupõe universos culturais discretos e fechados, bem como a diferença radical incomunicável.

Porém, ao mesmo tempo, a posição relativista foi proposta para pensar como trazer a palavra ou a cultura do dominado, do colonizado, do silenciado, ou seja, partia de um projeto de convivência da humanidade em termos mais tolerantes ou mais democráticos. Desde Boas, o relativismo cultural combateu o racismo, ao advogar a distinção entre cultura, língua e raça, mas nem sempre tomou as dimensões do relativismo moral e epistemológico criticados por Spiro (1986). Partiu, portanto, de uma posição política e moral baseada em valores da modernidade, porque buscava um entendimento em outro plano das diversas culturas humanas. Trabalhava pelo entendimento, pela comunicabilidade entre as diversas culturas, pela distensão dos ódios raciais e dos imperialismos culturais.

Se montou a armadilha do solipsismo nas suas versões românticas e radicais, a Antropologia nunca se desligou de uma perspectiva universalista na sua concepção de alteridade vinculada ao conceito de unidade psíquica da humanidade, especialmente na bem articulada conceituação do estruturalismo. Os princípios gerais dos princípios singulares das culturas estudadas são os princípios lógicos que regem todo o pensamento humano, porque permitidos pela estrutura do cérebro encontrável em todo o gênero humano. O Espírito Humano, não convidado, é o que garante em última análise a verdade do que foi dito e, principalmente, a comunicação entre um e outro.

Entre cultura e comunicação, portanto, não existiria diferença conceitual, uma pressupondo a outra, uma permitindo a outra. Daí pode-se inferir que só se pode considerar como cultural o que for fruto de um entendimento prévio entre os participantes da comunidade, o que for passível de aceitação consensual entre eles. Ora, neste caso, como falar de uma cultura da violência, ou colocar, no mesmo plano das demais, uma cultura que se desenvolve, na sua singularidade, não pelo consenso entre os parceiros, mas pela imposição através da força das armas, da ameaça, da chantagem, do terror e do medo?

Poder-se-ia afirmar, no entanto, que a cultura pode incluir valores da violência consensualmente aceitos, como acontece nas sociedades mediterrâneas, em que a honra masculina é valor fundamental e leva os homens a trocarem-se desafios e disputas sem fim (Bourdieu 1972), numa manifestação da reciprocidade negativa. Só que, neste exemplo, a violência é o instrumento usado para afirmar o valor social da honra, compartilhado por todos, e tem uma ética própria no seu uso, não criando, portanto, desigualdades prévias ao começo do jogo — pelo fato de uns estarem altamente armados e outros não, o que vale tanto para policiais representantes do poder público quanto para as quadrilhas de traficantes ainda melhor armadas — nem ameaçando de destruição o tecido social.

Entre nós, parece-me que a violência pensada em termos de um modelo revolucionário, pelo qual aquela se justifica, acabou por estabelecer algumas confusões. Uma delas, hoje em dia, é a não distinção entre a violência do campo (de classe, em defesa da ecologia e do direito à terra) e a violência urbana, em que a guerra é feita em torno de mercados de uma droga que se quer fazer consumir até por crianças para garantir um mercado dos mais lucrativos que se tem notícia nesta já longa história do capitalismo. Os empresários deste negócio querem ficar ricos a qualquer custo e

não hesitam em usar crianças e jovens também como soldados na sua guerra, distribuindo armas das mais mortíferas entre elas. O mistério dos "grupos de extermínio" de menores deve começar a ser desvendado a partir daí. Como estilo de vida, levam ao paroxismo o esbanjamento típico de uma elite de cidade-corte, habituada a exibições de *status* e riqueza como meios de reafirmar seu poder. Talvez aqui, junto com o desrespeito pela lei e o tráfico de influências nos bastidores do poder público encarregado de fazer respeitá-la, esteja o seu aspecto cultural mais notável, que não lhe é, no entanto, singular. Apenas o apelo constante à arma de fogo para resolver quaisquer conflitos, até mesmo as pequenas rixas e rivalidades entre homens, parece ser uma característica peculiar do crime organizado.

O que diferencia os dois casos — o da violência no campo e o da violência urbana — é que o primeiro visa o estabelecimento de uma utopia, de uma idéia de justiça e de bom viver entre homens numa sociedade melhor. O outro não tem projeto coletivo de futuro nem utopia de sociedade mais justa; sua urgência em viver intensamente o presente esgota toda a atividade individual e não pode fornecer novas bases de solidariedade, embora não elimine totalmente a sociabilidade e os gestos humanitários nessa vida em que cada um se afirma pela sua dureza em não ceder diante dos apelos alheios e pela disposição para matar. É o que Sorel, o grande ideólogo da violência revolucionária, chamou de violência pela violência, sem justificativa ética, portanto. Ou o que Simmel analisou como o conflito pelo conflito, interminável na sua tendência ao extermínio do rival ou inimigo. Nem esta violência urbana pode ser entendida como um dos casos, analisados por Hannah Arendt, em que, diante da hipocrisia da sociedade burguesa, quando não de pode mais confiar nas palavras, porque escondem mais do que revelam, quando a razão se torna armadilha, deixa de ser racional usar a razão e justifica-se o uso da violência.

Neste uso sistemático da violência, o objeto dela não está delimitado enquanto identidade coletiva clara, considerada como o inimigo a ser vencido para que a justiça seja feita. Todos o são potencialmente, desde que atrapalhem o lucro certo através de vários empreendimentos mercantis, num dos quais até a própria vida das pessoas pode vir a ser mercadejada, como no caso dos seqüestros que têm a finalidade de obter capital para o narcotráfico. Além do estilo de vida dos ricos, o sentido desta atividade é levar os princípios do mercado ao paroxismo e aplicá-los a qualquer coisa, inclusive a vida humana: mata-se por certa quantia de dinheiro, traficam-se pessas

adultas e crianças. No plano político, isto significa reduzir os conflitos às relações inter-pessoais e individuais, abandonando-se as coletividades enquanto grupos de interesse ou de posições ideológicas.

A discussão pública sobre a violência e a criminalidade criou, por sua vez, uma perigosa divisão que ameaça a frágil democracia brasileira. De um lado estão os libertários, que, a partir da afirmação de que a sociedade é que é criminosa, na medida em que, por ser desigual e iníqua, sustenta uma ordem que contém, controla e limita desejos e paixões individuais, acabam por atacar qualquer ordem social, especialmente quando parte do Estado. Viva a desordem, é o seu lema. No outro extremo, estão os que, em virtude do medo e da indignação pelos horrores praticados pelos insubordinados bandidos de hoje, pensam que a ordem deve ser mantida a qualquer preço, sem considerar as perdas da liberdade individual. Viva a ordem, entregue-se tudo a Leviatã, é o seu atual desejo. A manutenção do atual dilema pode nos levar ou ao caos e à extensão do estado de guerra a todos, ou então ao recrudescimento da ordem autoritária.

Uma das tarefas do antropólogo seria, a meu ver, recolocar a discussão em outros termos, mas sem desconsiderar nenhum dos lados dela, ou seja, o dos amedrontados e o dos revoltados moradores da cidade, que se guiam pelas regras deste mundo do crime. Mas, ao fazer isso, o antropólogo opta *moralmente*, abandonando a postura clássica de investigar o código cultural do grupo que apresenta desvios ou diferenças em relação aos demais. Seria isto uma negação da proposta teórica da disciplina?

Mesmo na sua versão estruturalista, o relativismo cultural coloca problemas que não se consegue resolver nos parâmetros de sua teoria. Como propõe que se considere qualquer jogo ou qualquer linguagem ou qualquer cultura como manifestações do repertório da humanidade, na medida em que são sustentados por grupos de pessoas que nelas crêem, não há lugar para a crítica, e a diferença é apenas uma distância montada pela lógica classificatória. Enquanto tal, todas as classificações ou todas as culturas que se montam em distintas lógicas classificatórias são apenas outras manifestações do Espírito Humano. O foco nos aspectos estéticos da cultura, na qual não interessa a dimensão moral[2], torna exequível a tentação de apenas con-

---

2. Esta análise se encontra em várias entrevistas concedidas por Lévi-Strauss e retomadas em Simonis (1980: 307-332).

siderar o que existe de criativo na construção destes mundos montados na violência. Mas a discussão ético-política desde logo se colocou — de um modo que o próprio estruturalista realizou negando-se a ela — na atividade mesma de conhecimento (e de entendimento) do antropólogo em relação ao outro, não mais tido como um incomunicável inimigo cultural. Houve escolha ética desde o início.

A perspectiva claramente crítica, ou seja, a que se nega a simplesmente desvendar o código do outro como observador interessado em acentuar as diferenças e singularidades desse código e descrever as categorias nativas, só é possível quando se deixa esta hermenêutica da classificação por uma da suspeita, que busca o ideológico e os parâmetros éticos que tentam ativar a discussão em todos os planos do existir humano: o lógico, o estético, o moral. Ampliar as dimensões do social para incluir aqueles aspectos considerados como menores, como o moral, é a saída para o atoleiro em que se encontram nossas propostas intelectuais.

Em seus muitos desvios e atalhos, o relativismo montou armadilhas ao antropólogo: a do historicismo subjetivista, do subjetivismo personalista e do solipsismo. A construção de mundos à parte que configurassem as culturas em limites reconhecíveis, identidades claras e sistemas lógicos fechados foi um artifício de afirmação de diferenças e, muitas vezes, de sua reificação ou essencialização na ânsia de combater os imperialismos (Rabinow 1986: 258). Além das armadilhas da contextualização radical, que não explicava a posição do antropólogo nem a capacidade de entendimento entre ele e o outro, essa dicotomização de mundos acabou fazendo surgir aquilo que Habermas (1990) chamou de metafísica negativa, na qual o mundo do outro, desviante e divergente, é apresentado como a alternativa ao mundo oficial não mais aceito.

Esse artificialismo resultou ainda mais equivocado no mundo urbano, em que a pluralidade de culturas em coexistência impede que cada uma delas se feche para as outras. Um dos seus efeitos foi o de manter etnografias no nível empirista, meras descrições de culturas "locais", constrastando-as umas com as outras, igualmente reificadas. No mundo urbano, as "regiões morais" de Park (1967) continuaram a ser "mundos que não se interpenetravam" e que marcavam apenas diferenças intransitivas.

As dicotomias que sucessivamente se apresentaram — entre cultura popular e de massas, entre o popular e o erudito, entre hierarquia e individualismo, entre comunidade e sociedade de massas, e assim por diante

(Cardoso 1986) — serviram muito mais para exaltar as diferenças do que para analisar os complexos processos de suas interconecções e influências mútuas, bem como a multiplicidade interna de cada uma delas e seu caráter aberto, sem fronteiras nítidas, dinâmico, móvel, mutante. As ambigüidades, a incompletude e a tensão permanente entre princípios, regras e valores distintos ou divergentes no interior de culturas descritas passaram desapercebidas para que se afirmasse soberanamente a diferença.

Enxergou-se, no mesmo movimento do pensar antropológico, resistências onde elas eram fracas ou onde conviviam com tendências opostas de integrar, transformando elementos de outras culturas presentes no mesmo contexto histórico que, na sua configuração múltipla, eram também uniformizadas sob o rótulo de dominante. Ou as culturas eram pensadas conservadoramente como iguais a si mesmas, substâncias essenciais a serem preservadas, ou eram apresentadas no seu carater contrastivo e relacional, exaltando-se as diferenças para marcar o confronto eterno entre elas, mesmo quando mobilizadas em contextos políticos datados (Lommitz 1977). Um relativismo radical e empirista muitas vezes apenas repetiu a versão do observador privilegiado acerca da cultura considerada não-oficial, como se esta versão fosse a dos "nativos", mas que poderia ser apenas fruto de um consenso inexistente entre estes, criado e forçado que era pelo observador.

No paradigma estruturalista, do apoio ao direito minoritário à diferença deslizou-se para a busca de uma lógica estruturada e objetivada que ficava também a dever a uma espécie de etnocentrismo ao revés[3], que projetava no primitivo ou selvagem os fantasmas de uma modernidade em crise consigo mesma. Esses fantasmas do bom selvagem ou do primitivo, a um só tempo simbólico e natural, apareciam na cultura descrita e alimentavam a recusa do próprio antropólogo à sociedade urbana e industrial moderna, igualmente olhada de longe como uma totalidade montada em lógica unívoca: a da racionalidade instrumental ou do mercado, a do individualismo igualitarista e homogeneizador. Esta proposta estruturalista concedeu, entretanto, um lugar fundamental ao universalismo na sua concepção do simbólico, ou seja, no plano subjetivo ou ideacional: a

3. Este etnocentrismo ao revés ou, como o chama Herskovits, etnocentricidade secundária, é complementar ao discutido por Malinowski ao considerar antropólogos como uma espécie de "empresários" dos povos que estudaram e *promoters* inconscientes de idéias e conceitos que absorveram ao longo do trabalho de campo (v. Lewis 1985).

sua concepção formalista de razão. Porém, a filosofia subjacente a essa proposta ainda fazia de um sujeito o centro e fonte de todo o conhecimento, com todas as conseqüências imperialistas que disso advêm (Habermas 1988; Ricoeur 1977). Na objetividade das estruturas que "se pensam nos mitos", o sujeito seria o próprio antropólogo, único a entender a realização *ad infinitum* daquelas estruturas em manifestações culturais as mais diversas (Zaluar 1986).

Fora do esquema estruturalista, o subjetivismo antropológico passou a justificar qualquer descrição etnográfica e qualquer interpretação como igualmente possíveis e válidas, em nome da indistinção entre ficção e etnografia, entre poesia e texto científico. Todas as verdades são igualmente parciais, mas principalmente qualquer etnografia é tão falsa quanto outra, por ser mera representação (ou ficção) que o etnógrafo faz da cultura que estuda (Clifford 1986). Criou-se uma espécie de limbo antropólogico em que se desfazem as distinções entre o falso e o verdadeiro, o certo e o errado, o possível e o impossível. Antropólogos desta corrente também abdicaram de estabelecer regras acordadas entre os pares para definir a validez veritativa, ética e normativa dos seus trabalhos, aplicados ou não. A anomia teórica, ética, moral — "todos os etnógrafos mentem" (Crapanzano 1986) — e política daí resultante confunde mais do que esclarece, caracterizando a crise atual da disciplina. Na Antropologia urbana, ou seja, da sociedade na qual vive o antropólogo, como disseram Marcus & Fischer (1986: 117),

> a questão é como conduzir a etnografia crítica em casa, fazendo uso da sua perspectiva inter ou transcultural, mas sem cair nas representações românticas ou idealistas do exótico de modo a colocar uma alternativa direta às condições domésticas.

Na versão historicista, a visão das totalidades casou-se com o solipsismo relativista para negar aquilo que marcou a política antropológica desde o início — sua função mediadora — e a enorme influência da teoria da comunicação na Antropologia contemporânea. Esses mundos fechados não se comunicavam nem no manejo dos conceitos teóricos das ciências humanas, que antropólogos relutavam em empregar como metalinguagem, colocando paradoxos insuperáveis no que Spiro (1986) chamou de relativismo epistemológico. Mesmo entre os que mantiveram o seu referencial teórico em

diálogo com as teorias sociais, permaneceu a tendência aos dualismos que apresentam as diferenças em termos de duas lógicas ou de dicotomias várias. Além de alimentar maniqueismos na comparação entre o tradicional e o moderno, apresenta-os também como duas culturas com lógicas distintas, inconciliáveis e incomunicáveis. Este caráter fechado e incomunicável, presente na definição de cultura, surge como um pressuposto do conceito de lógica, que elimina o de *reasoning* (Rabinow 1986).

A substituição do conceito de sociedade pelo de cultura não eliminou, portanto, os vícios do determinismo que continuaram a marcar as análises feitas no plano do simbólico. É que a quase totalidade dos comportamentos passou agora a ser entendida sob a ótica dos determinismos culturais: era a cultura interiorizada e assimilada que explicava as ações. Dessa forma, as experiências compartilhadas e comunicadas socialmente, as inovações discutidas e apreciadas publicamente, as disputas em torno de valores, regras e caminhos a seguir foram igualmente postas de lado, como no estrutural-funcionalismo. A cultura pensada em termos de regras e princípios subjacentes à prática trouxe o vício adicional de retirar o parâmetro do ideal, do vir-a-ser sempre buscado, que impulsiona à ação. Além disso, o objetivismo embutido nessa concepção estrutural do determinismo simbólico impediria a compreensão dos acordos inter-subjetivos existentes em cada cultura, em cada agrupamento social. E esses acordos se dão em torno das regras socialmente aprovadas do que define ou permite pensar a respeito de — com maior ou menor precisão, congruência interna e coerência entre a teoria e a prática — o verdadeiro e o falso, o sincero e o mentiroso, o certo e o errado, o bom e o ruim, o belo e o feio, o justo e o injusto.

Assim teríamos o conjunto de normas e valores cognitivos, morais, éticos e estéticos sem que se caia na armadilha de ampliar e focalizar apenas uma dessas dimensões da vida social em detrimento das outras, como se faz numa versão esteticista da Antropologia, que se nega a discutir a moral. Nesta se incluiria a corrente que esteticiza a violência e a marginalidade como saídas para os graves problemas da sociedade moderna.

O conceito de cultura que mais marcou a Antropologia brasileira padece também de uma cegueira quanto à ambivalência da natureza humana, nos seus aspectos positivos (o entendimento, a troca, a solidariedade) e negativos (a destrutividade, a violência), por basear-se na idéia do simbólico como sistema de signos e símbolos que servem à comunicação, em última

análise ao social solidário e consensual[4]. Desde a concretização da regra que proíbe o incesto, o social estaria garantido. Conforme este conceito, o homem, por natureza bom e sociável, só seria atrapalhado pelo Estado-Leviatã, monstro violento e destrutivo que pretende domesticá-lo, retirando-lhe aquelas qualidades inerentes. O mal estaria em Leviatã, que provocaria o aparecimento dele no interior dos homens feitos dóceis, com o inconsciente destruido na disciplinarização das práticas institucionais de controle social sobre os corpos e as mentes. Mas o que fazer quando a "cultura" em foco não é do tipo "casamos com os nossos inimigos", mas "matamos os nossos inimigos"?

Mesmo negando a ambivalência nas culturas nativas, o antropólogo não deixa de aderir a concepções do mal e de fazer escolhas sobre como combatê-lo, num evidente compromisso ético que marca a idéia do mal nas sociedades modernas[5]. Mas o faz, às vezes, sem que explicite as razões de

---

4. Compare-se a concepção rousseauniana de natureza humana subentendida na obra de Lévi-Strauss com a de outros antropólogos e filósofos, tais como Dumezil, Girard e Mircea Eliade, cuja simbólica do mal interpreta como a razão do seu enigma a própria ambivalência do sagrado, a um só tempo negativo e positivo, montado na violência e no simbolismo da linguagem. O sagrado, então, não seria apenas a sociedade hipostasiada, mas também as forças negativas que a ameaçam de destruição. Bataille (1967) é outro autor que, sob a influência do surrealismo, critica a teoria da reciprocidade de Mauss, por ver nela apenas o aspecto da constituição da sociedade humana através da obrigação de retribuir. Bataille veria a negatividade do dom na própria destruição dos bens com o objetivo exclusivo de destruí-los. Mas esta simbólica é cósmica, não discute os problemas éticos e morais da ação humana e os seus resultados, que foram tema constante de toda a filosofia ocidental. Esses problemas, no entanto, fazem parte da concepção cultural do mal, ou seja, qualquer sociedade procura definir através de uma moral quais as fontes e agentes do mal, seja ele cósmico ou humano e, se humano, intencional ou não. O estudo e análise das formas de controle social sobre os que tentam escapulir dos vários níveis de consenso moral sobre o mal não mereceu grande consideração de antropólogos, com exceção da escola britânica e de alguns antropólogos da lei nos Estados Unidos.
5. Ao sumarizar a discussão sobre a simbólica do mal, Ricoeur (1986) recoloca-a na dimensão da liberdade humana: o mal não é fatalidade, nem necessidade, mas diz respeito à problemática da liberdade do sujeito humano, sujeito da lei e da moral. Abandona o plano especulativo e afirma que sua pergunta é o que fazer contra o mal, pois todo mal cometido por alguém seria mal sofrido por outrem. Antropólogos também não conseguem fugir dessas escolhas, nem mesmo pelo relativismo moral que contextualiza o mal em cada cultura particular. Seu dilema moral põe-se, pois, nos parâmetros da filosofia moral de Kant (Soares 1991), em que a faculdade humana do julgamento, que nega o automatismo do hábito ou a obediência cega, dar-se-ia no plano da vontade, nunca da lei positiva ou da

suas escolhas ou sem que se torne consciente delas. Além disso, ele estuda sociedades, inclusive as primitivas, em que a visão da natureza humana pode ser muito diferente da implícita no bom selvagem, o que quer dizer que em todas elas encontrará uma idéia do mal cometido pelo próprio homem, que precisa de algum modo ser controlado ou combatido, e o é.

Em países periféricos, dependentes e autoritários como o Brasil, essas tendências teóricas tomaram formas ainda mais românticas. Os conceitos de poder e dominação, por exemplo, serviam tão somente para marcar a fronteira entre o dominante, provido apenas de instrumentos ideológicos (de manipulação política e de violência simbólica ou não), e o dominado, apresentado em termos próximos ao bom selvagem que resiste na sua cultura ao violento assédio desse inimigo poderoso. O problema ainda se agravou porque o mesmo esquema foi montado para analisar povos tribais, grupos camponeses, religiosos, operários, homossexuais, bairros populares e quadrilhas de assaltantes nesses bairros, todos identificados com os dominados, e para aplicar a suspeição a políticos, policiais, juízes, governantes, professores, todos identificados com os dominantes. E as boas intenções na criação de um mundo romantizado e idealizado do popular ficaram mais claras quando, em nome da defesa do relativismo cultural ou do respeito às diferenças, acabou-se por ajudar a manutenção de desigualdades no acesso à socialização em outras culturas, tais como a jurídica, por exemplo, consideradas como formas de dominação[6]. Mas os conhecimentos técnicos e de diversas formas de comunicação ampliariam o horizonte cultural dos membros de cada um desses grupos minoritários ou dominados e a capacidade de interação comunicativa na defesa de seus pontos de vista e interesses particulares junto aos outros atores presentes na interação, bem como a melhoria dos seus padrões de vida. Tratar-se-ia de lhes fornecer mais linguagens, necessárias para se movimentarem no mundo social e político de que fazem parte. Do mesmo modo, a exclusão das classes populares no acesso à justiça, especialmente a civil e a criminal, foi redefinida como diferença entre culturas jurídicas dicotomizadas e não como problema político da concreti-

---

lógica do sistema (Arendt 1963: 121).

6. Convém lembrar que algumas tribos indígenas norte-americanas, inclusive os Navajos, enviaram alguns de seus membros a estudar o sistema jurídico da nação norte-americana para melhor defender seus direitos à terra, incluída ou não nas reservas, bem como seus direitos de cidadania.

zação da cidadania, aliás assim entendida e assim demandada por parte dessa população.

Ora, a luta contra Leviatã termina na universalização dos direitos de cidadania a todos e na extensão do conceito para incluir direitos das minorias, garantidos por um Estado constitucional. É preciso admitir, portanto, no plano político, a mesma tensão entre o universal e o particular já pensada no plano das idéias, sem que o antropólogo venha a trair os princípios (e valores morais) do relativismo que se opõe a qualquer forma de imperialismo. Habermas (1988, 1990), ao criticar a filosofia do sujeito monológico subjacente ao Iluminismo, que propõe uma verdade, uma justiça e uma beleza universais, busca uma nova unidade na diversidade das verdades, justiças e belezas. Esta unidade está baseada na possibilidade de diálogo entre os diferentes, por sua vez garantido pelo uso de regras universais formais. A própria idéia dos direitos de minorias é universalista e não tem sentido senão num contexto cultural e institucional em que os demais direitos, inclusive o direito à vida e à liberdade de expressão, sejam vigentes. Trata-se de um universalismo de novo tipo, não mais o universalismo com um centro único de idéias substantivas.

O direito à diferença passa, pois, pelo discurso individualizante, a um só tempo universal e particular, da cidadania. O fato desta concepção política e institucional ter sido desenvolvida no Ocidente, não faz dela mais uma concepção etnocêntrica. A própria Antropologia, tal como definida nos seus pressupostos relativistas, também é ocidental, mas seria um absurdo lógico afirmar que, por causa dessa origem, ela também deveria ser classificada como etnocêntrica. Desta maneira, pode-se finalmente desfazer a confusão entre igualdade perante o direito e indiferenciação cultural, igualdade cidadã e uniformização social, igualdade na lei (feita de direitos e responsabilidades) e atomização dos indivíduos na sociedade disciplinar, decorrente de engenharia institucional burocratizante e autoritária. Evita-se, do mesmo modo, o efeito político de profetizar o abismo entre grupos sociais com culturas diferentes e contribuir para cumprir a profecia, mantendo a exclusão dos grupos despossuídos, sem acesso às linguagens que hoje facilitam a comunicação e, portanto, a conquista da hegemonia. Em suma, sem garantias aos direitos da cidadania.

Por outro lado, a existência de um pano de fundo dos saberes tácitos e implícitos, considerados na Fenomenologia como o mundo que caminha por si, portanto fora da reflexão, não pode ser dada como verdadeira em qual-

quer época, em qualquer lugar, nem muito menos para o conjunto complexo de tradições e culturas recém-criadas que caracterizam o mundo de hoje. Os conceitos de hegemonia cultural e de interação ou configuração ideológica podem nos ajudar a mapear teoricamente as dificuldades de lidar com sociedades recortadas por muitas divisões, e com culturas montadas pela junção, superposição ou articulação de idéias e regras muito diferentes entre si.

O problema teórico básico parece estar na confusão entre cultura e linguagem, na qual uma teoria da linguagem substituiu o de cultura, em que o consenso (forçado pelo decodificador ou observador) já estava dado na lógica contrastiva da cadeia de significantes. O consenso social pressuposto só poderia ser inferido a partir do "olhar de fora" do observador privilegiado, em que o referencial dos significantes perde importância (Zaluar 1985 e 1986). O resultado é a imagem da cultura como um sistema fechado em si mesmo, naturalizado a tal ponto para os nativos que não há possibilidade do estranhamento ocorrer entre eles. Ora, onde existirão esses mundos fechados, sem atores que pensem ou criem a partir do distanciamento de suas línguas (culturas) naturais? Certamente não em qualquer sistema complexo, especialmente no mundo urbano, em que a participação simultânea em várias regiões e a interpenetração das redes sociais abertas (Hannerz 1980) produzem o que Bakhtin (1981a) chamou de "inter-animação crítica das linguagens". Mas será o estranhamento ou o distanciamento um processo do pensar exclusivo à racionalidade moderna? Segundo Bakhtin, nem mesmo o camponês escaparia dos dilemas da escolha e da relativização dos seus mundos sociais:

> Então, um campones analfabeto, a milhas de distância de qualquer centro urbano, ingenuamente imerso num mundo cotidiano imóvel e sem tremores, mesmo assim vivia em vários sistemas de linguagem.: rezava a Deus numa língua, cantava cantigas em outra, falava para a sua família numa terceira e, quando começou a ditar petições às autoridades locais através de um escriba, tentou falar numa quarta língua (a língua oficial letrada, a linguagem do "papel")... (Bakhtin 1981a).

E se Bakhtin não confere a este camponês a mesma capacidade de coordenar dialogicamente essas linguagens, de olhar para cada uma com o olhar da outra que um crítico tem, no entanto admite que o camponês pode e faz isso até certo ponto. Com a "inter-animação crítica", a escolha entre linguagens e o estranhamento de cada uma delas criam essa força simbólica

que faz com que qualquer ser humano (e não apenas antropólogos e críticos literários) parem de tomar sua linguagem ou sua cultura naturalmente, tacitamente, automaticamente. O desvelamento crítico é, portanto, conseqüência dos encontros inter-culturais que podem acontecer até mesmo entre os que ocupam posições diferenciadas num mesmo agrupamento social. A tensão não está, neste caso, entre o saber tácito e pré-reflexivo da linguagem cotidiana e o saber sofisticado e reflexivo da teorização científica, mas se dá no interior mesmo de qualquer sociedade, de qualquer cultura.

As tensões internas a qualquer sistema cultural (e social), no entanto, podem ser lidadas de diversos modos: através da exibição teatral em praça pública, como na tragédia grega; pela discussão de seus pressupostos do justo, do certo, do útil e do bom, e das regras para atingi-los, tal como acontece em muitos sistemas jurídicos da tradição democrática anglo-saxã, quando se quer chegar à decisão considerada consensualmente mais justa (Cardoso de Oliveira 1989); pela repetição de compromissos que não esclarecem nem dissolvem a tensão e que são instrumentados pelas estratégias do indivíduo manipulador, tal como parece acontecer em muitas sociedades tribais africanas e no Brasil; ou por diversas combinações dessas possibilidades que a cegueira teórica do pesquisador não permite perceber.

Ao se desconstruir a cultura identidária e unitária, as interfaces entre os múltiplos arranjos culturais — polifônicos, polissêmicos ou poliglotas — é que se tornam o atrativo para o antropólogo, pois são elas que revelarão as possibilidades e os limites do entendimento racional entre seus nem tão cegos praticantes. Elas são reveladoras não apenas porque permitem a expressão e impõem o questionamento do que não está claro em cada um dos arranjos da parte de quem os usa cotidianamente para montar suas ações no mundo, mas também porque obrigam o antropólogo a pensar nas relações desses mundos que, ao contrário do que supunha Park (1967), se interpenetram.

O mundo do crime organizado, por exemplo, não está tão distante do mundo empresarial, nem muito menos do mercado — seus valores e suas regras. Na linguagem cotidiana dos bandidos isto está presente, assim como estão presentes suas relações com a família, os vizinhos, os trabalhadores. Muitos deles participam simultaneamente das exigências do mundo do trabalho e do crime. E todos acabam por tomar contato com a cultura jurídica hegemônica nas instituições supostamente encarregadas de reprimi-los, mas com as quais acabam fazendo diversos tipos de acordo e de compromisso.

Mas a grande diferenciação interna entre eles, que impede o aparecimento de uma identidade única, torna difícil a utilização dos instrumentos disponíveis na Antropologia para delimitar, analisar e resumir em algumas regras e princípios essa móvel e camaleônica atividade de driblar o socialmente aprovado. Por fim, sua adesão circunstancial e carregada de dúvidas aos valores e regras de uma atividade que os coloca cotidianamente em contacto com a morte, com a guerra, faz desses indivíduos personagens trágicos, em conflito consigo mesmos, com seus parceiros, com suas prováveis vítimas. A auto-consciência destes conflitos, embora esteja longe de ser completa, não pode ser confundida com a cegueira absoluta de quem apenas segue os determinismos do social e do cultural.

Por outro lado, só a etnografia pode trazer ao conhecimento de todos o saber por eles acumulado a respeito das falhas, incoerências, discriminações e hipocrisias das instituições jurídicas. Por participarem ao mesmo tempo destas instituições, do mercado, da empresa, da vizinhança pobre e da família, suas falas registradas em entrevistas iluminam de modo inesperado as relações e as superposições entre esses vários mundos. E a ética do antropólogo está em fazer a crítica desse arranjo institucional e dessa configuração ideológica que leva tantos jovens à guerra, à droga, à morte. É principalmente a discriminação básica do nosso sistema policial e jurídico, que só identifica como criminoso o delinqüente oriundo das classes populares, que convém ressaltar. A pobreza, então, deixa de ser a explicação para a criminalidade, afirmação comum entre cientistas sociais que só aumenta os preconceitos contra os pobres, e passa a ser a razão para a colocação, com sucesso, do rótulo de criminoso no bandido pobre.

Se as múltiplas perspectivas, tal como formuladas na sua linguagem e desde a sua posição específica neste embate de idéias, é procedimento indispensável na perspectiva dialógica, como fazê-lo ainda é problema. A concepção subjetivista de Clifford (1986) sobre a etnografia como poesia, pois o poeta tem um compromisso interior e anterior com a sua própria subjetividade, deve ser reformulada. Dar lugar às várias vozes presentes faz necessário um outro gênero literário no texto antropológico: a prosa, por natureza polifônica, ao permitir o uso simultâneo de várias linguagens, todas usadas de modo indireto, condicional, distante, quando não deixar que os entrevistados falem por si mesmo em trechos de entrevistas reveladores. Esta prosa multilíngüe é que produz a inter-animação ideológica ou o diálogo entre

perspectivas ou estilos diferentes para não reduzi-los a simples coexistência de versões de uma só perspectiva.

Este diálogo de perspectivas fica fora da falsa alternativa entre vozes eternamente em discordância e confronto, como na cacofonia, ou entre vozes fundindo-se pela unanimidade superficial, pela mera imitação, pela identidade forçada ou mesmo pela união de perspectivas. Entre as duas, estão várias possibilidades. A alternativa para o desacordo perene não é a incorporação forçada de uma voz pela outra, nessa unificação meramente positiva ou violenta que Habermas (1988) caracteriza como a falsa identidade, em que um se submete ao outro, e o outro se impõe como poder absoluto. Dois falantes nunca se entendem completamente nem nunca concordam inteiramente, e é a continuidade desse hiato que permite a permanência do diálogo, em que ambos se modificam no processo de entendimento (Bakhtin 1981b). Dele pode resultar a concordância voluntária, e não forçada, com uma verdade unificada que inclua as verdades parciais de cada ponto de vista, mas que é maior do que cada uma delas tomadas separadamente.

No plano da cultura, é o acordo dialógico que faz dela uma unidade aberta, não coagida pela força, nem reproduzida automaticamente pelo hábito. No plano da perspectiva antropólogica, esta é a saída para as armadilhas do relativismo radical, que equaliza todas as verdades parciais, mesmo as que usam e abusam da violência ou da inculcação automática como modo de se impor às outras[7]; para o subjetivismo ingênuo, que vive o sonho impossível de reproduzir a subjetividade alheia e acaba repetindo apenas a subjetividade do próprio antropólogo; para o objetivismo arrogante, que garante de antemão, antes do diálogo, a verdade superior do observador privilegiado. Do mesmo modo, fica possível pensar em mudanças de perspectivas, dos atores e dos autores, ou a compreensão de pressuposições não questionadas anteriormente, através do acordo entre as partes ou entre os pares. As falsas anternativas entre Caríbdis e Cila, entre a cultura em unidade consigo mesma num mundo fechado ou a eterna resistência de uma cultura (dominada) a outra (dominante) num mundo de confronto e de conflito interminável, po-

7. É preciso lembrar que a violência, enquanto um intrumento ou meio para conseguir o domínio sobre o outro, baseia-se na morte, na destruição, na submissão completa e na derrota deste. A hegemonia, ao contrário, usa a palavra como instrumento de persuasão, convencimento e crítica, estimulando o exercício da racionalidade entre as partes em disputa.

dem ser superadas pela dialética das mútuas e várias passagens, empréstimos, devoluções, desafios e negociações que acontecem num mundo de encontro e de disputa. Desse modo, o antropólogo que estuda violência poderá, através da sua crítica, realizar o que Merlau-Ponty entendia como sua atividade principal: compreender o outro para compreender a lógica da sua própria compreensão, criticando-se.

BIBLIOGRAFIA

ARENDT, Hannah. 1963. *Eichmann in Jerusalem*. Nova Iorque: The Viking Press.

______. 1987. *A Condição Humana*. Rio de Janeiro: Forense.

BAKHTIN, M.M. 1981a. "From the pre-history of novelistic discourse". In *The Dialogic Imagination* (M. Holsquit, ed.) Austin: University of Texas Press.

______. 1981b. "Discourse in the novel". In *The Dialogic Imagination* (M. Holsquit, ed.) Austin: University of Texas Press.

BATAILLE, George. 1967. *La Notion de Dépense*. Paris: Éditions de Minuit.

BOURDIEU, Pierre. 1972. *Esquisse d'une Théorie de la Pratique*. Paris: Plon.

CARDOSO, Ruth L. Correa. 1986. "Aventuras do antropólogo em campo ou como escapar das armadilhas do método". In *A Aventura Antropológica* (Ruth Cardoso, org.). Rio de Janeiro: Paz e Terra.

CARDOSO DE OLIVEIRA, Luís Roberto. 1989. *Fairness and Communication in Small Claims Courts*. Tese de doutorado pelo Departamento de Antropologia de Harvard University. Ann Arbor: University Microfilms International (order number 8923299).

CLIFFORD, James. 1986. "Introduction". In *Writing Cultures* (James Clifford, ed.). Berkeley: University of California Press.

CRAPANZANO, V. 1986. "Hermes Dilemma: the masking of subversion in ethnographic description". In *Writing Cultures* (James Clifford, ed.). Berkeley: University of California Press.

ECCO, Umberto. 1983. *O Nome da Rosa*. 14ª edição. Rio de Janeiro: Nova Fronteira.

HABERMAS, Jurgen. 1988. *El Discurso Filosofico de la Modernidad*. Madrid.

______. 1990. *Pensamento Pós-metafísico*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro.

HANNERZ, Ulf. 1980. *Exploring the City*. Nova Iorque: Columbia University Press.

LEWIS, Ian M. 1985. *Social Anthropology in Perspective*. Cambridge: Cambridge University Press.

LOMMITZ, L.A. 1977. *Networks and Marginality: life in an Mexican shanty-town* Nova Iorque: Academic Press.

MARCUS, G. & M.M. FISCHER. 1986. *Anthropology as Cultural Critique*. Chigago: University of Chicago Press.

PARK, Robert. 1967. "A cidade". In *O Fenômeno Urbano* (Otávio G. Velho, org.). Rio de Janeiro: Zahar.

RABINOW, Paul. 1986. "Representations are social facts: modernity and pos-modernity in social anthropology". In *Writing Cultures* (James Clifford, ed.). Berkeley: University of California Press.

RICOEUR, Paul. 1977. *Interpretação e Ideologias*. Rio de Janeiro: Francisco Alves.

______. 1986. *O Mal*. Campinas: Papirus.

SIMONIS, Yvan. 1980. *Lévi-Strauss, la Passion de l'Inceste*. Montreal: Flammarion.

SOARES, L.E. 1991. Antropologia e moralidade sob o signo da crítica. *Anuário Antropológico/88*.

SPIRO, Melford. 1986. Cultural relativism and the future of Anthropology. *Cultural Anthropology* 1 (3).

ZALUAR, Alba. 1985. *A Máquina e a Revolta*. São Paulo: Brasiliense.

______. 1986: "Teoria e prática do trabalho de campo". In *A Aventura Antropológica* (Ruth Cardoso, org.). Rio de Janeiro: Paz e Terra.

______. 1989. Gênero, Cidadania e Violência. *Primeira Versão*. Campinas: UNICAMP-IFCH. [Também em *Dados*. Rio de Janeiro: IUPERJ, 1991 (no prelo)].

______. 1989: "Esporte, Educação e Política Pública". Relatório de pesquisa do Projeto Educação IEI/FINEP. [*Educação e Sociedade* 38. Campinas, 1991 (no prelo)].

______. 1990. "Cidadania, Vitimização e Políticas Públicas". International Seminar "Violence, Social Control and Public Order". São Paulo: USP-Núcleo de Estudos da Violência. [In *Violência, Ordem Pública e Controle Social*. São Paulo: USP-NEV, 1991 (no prelo)].

______. 1991: "Cultura da Violência". In *Série Estudos: Rio de todas as crises*. Rio de Janeiro: IUPERJ.

______. 1991: "Brasil na transição: cidadãos não vão ao paraíso". In *São Paulo em Perspectiva*. São Paulo: SEADE.